سلب المعنى عنه دليلا على الحقيقة ولهذا اختصصا بالمجاز وثانيهما
بعدم اطراده وهو ان يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل
ذلك اللفظ في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما يقول
واسئل القرية فلفظة اسئل استعملت في محل وهو السوال الى
القرية بسبب تعلق السوال باهلها ولم يستعمل في محل آخر هو نسبت
السوال البساط وان وجد فيه ذلك وهو تعلق السوال باهله وهذا
بناء على ان المجاز في قولنا انبت الربيع البقل انما هو في المفرد
الذي هو الانبات فانه للتسبب العادي وان كان وضعه للتسبب
الحقيقي فكذا اسال للسوال عن القرية وان كان وضعه للسوال عن
الاهل ولا عكس اي لا يعرف الحقيقة بالاطراد فان المجاز قد يطرد
كالاسد للشجاع واورد عليه ان السخي والفاضل يطلقان على غير الله تعالى
للجود والعلم ولا يطلقان عليه وان القارورة يطلق على الزجاجة
لكونها مستقر الشيء والدن والكوز والجرة مما يستقر فيه الشيء ولا
يسمى قارورة واجيب عنه بان هذه الالفاظ مطردة في معانيها
فان السخي داير بين معنيين الجواد المطلق والجواد الذي من شانه

بخل

البخيل وكذا الفاضل دائر بين العالم مطلقاً والعالم الذي من شأنه ٥٦
الجهل ولما وجدناهما لا تطلقان على الله تعالى مع وجود الشامل وعلمه
الكامل علمنا انهما موضوعان للمقيدين وكذا القارورة دائر بين
المستقر مطلقا وبين المستقر مع كونه زجاجا ولما لم يستعمل في غيره
علمنا انها للثاني و وهذا الجواب واضح لا غبار عليه ومنها ان يتبادر
غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان يتبادر هو
الى الفهم لولا القرينة ولا يرد المشترك لا باعتبار معناه الحقيقي ولا
باعتبار معناه المجازي لا على عكس علامة الحقيقة ولا على طردها اما على
طردها فقط واما على عكسها فلان علاقة الشيء خاصة له وخاصة الشيء ربما
لا يكون من خواصه الشاملة واما التفسير علامة الحقيقة بان لا يتبادر
غيره لولا القرينة مخالف للمعهود عند العلماء فان المعهود عندهم
ان التبادر من علامات الحقيقة لا عدم تبادر الغير الذي هو اعم لجواز
ان لا يتبادر هو ولا غيره ومنها التزام تقييده نحو جناح الذل ونار الحرب
ومنها ان يتوقف اطلاقه ولا حد معنييه على تعلقه بالمعنى الآخر نحو
ومكر الله على انه لا يقال مكر الله ابتداء كما قيل م المجاز واقع في اللغة بدليل الا

الشبل والحمار للبليد وانكره الاستاد لانه مخل بالتفاهم وهو مستفاد لا يعتبر
معه القطع بالوقوع منه ربما يحصل به ظن في مقام التردد ويل في القران و
المكرر الظاهر وهو في القران كثير واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
يد الله فوق ايديهم واشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل
من الرحمة او جاء احد منكم من الغائط ومكروا ومكر الله الله يستهزئ بهم
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله من بعثنا من مرقدنا الى غير
ذلك مما لا يمكن انكاره فلا يجدي المناقشة في بعض الامثلة كقوله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها وليس كمثله شيء المنكرون تمسكوا بالوجهين
الاول ان المجاز كذب لان نقيضه صادق فلا يصدق هو والا
اجتمع النقيضان الجواب انما يلزم ذلك لو صدق هو حقيقة كنقيضه
اما لو صدق مجازا فلا الثاني لو كان في القران مجاز لزم ان يكون
الباري تعالى متجوزا لتحقق منشاه وهو قيام مبدا الاشتقاق
به واللازم باطل اتفاقا الجواب الزام جواز ذلك لغة ولا محذور فيه
ولا يلزم منه جوازه شرعا لان اسمائه تعالى توقيفية اي مقصورة
على اذن الشارع ثم اللفظ المتردد بين المجاز والاشتراك بان يكون

حقيقة في احد معنيين وتردد في انه حقيقة في الاخر فيكون مشتركا ٥٧
او لا فيكون مجازا فالمجاز اولى كما اشار اليه بقوله وهو اولى من الا
شتراك لانه محتاج الى الوضع ابتداء والاصل عدمه بخلاف المجاز
ولما كان لقائل ان يقول الاشتراك اولى لاختصاصه بمزايا لا
يوجد في المجاز وخلوه عن مفاسد لا محيص عنها للمجاز اما المزايا فكالا
طراد فلا يضطرب والاشتقاق فيتسع وصحة المجاز فيكثر الفائدة
واما المفاسد فكالاستغناء عن العلاقة وعن الحقيقة وعن المخالفة
الظاهر في المعنيين وعن الغلط عند عدم القرينة اجاب عنه المصـ دام ظله
بقوله وغلبته اي اغلبية وقوع المجاز في اللغة تغلب مزاياه اي مزايا
الاشتراك لان المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب وايضا انما تعتبر
لكونها مظنة الفائدة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المظنة لا سيما عدم
المظنة مع معارضها بمثلها يعني كما ان للاشتراك مزايا وللمجاز
مفاسد وكذلك للمجاز مزايا وللاشتراك مفاسد اما المزايا فلكونه ابلغ
فان قوله واشتعل الراس شيبا ابلغ من قوله شبت وكونه اوفق
اما للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة في المجاز واما للمقام لزيادة بيان

او لغفلته او اثارة لتعصبه الحال وكونه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع
مثل حماره شر ماره بخلاف بليده شر ماره وكالمطابقة مثل الحدب للاذهب
اذهب ولو قلت فقد الغائب وغير ذلك مما هو مذكور في كتب الفن
اما مفاسد الاشتراك فاخلاله بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
او يحمل مع القرينة عليه وعند عدمها على الحقيقة واداؤه الى مستبعد من ضد
او نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا يطلق في القرء والمراد الحيض
فيفهم منه جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد او وجوبه وهو
ضده واحتياجه القرينة بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة
واحدة فقد عورض الفوائد بالفوائد والمفاسد بالمفاسد وبقيت
الاغلبية سالمة عن المعارض فالمجاز اولى والمزايا في كلام المصنف دام ظله
محمول على ما هو اعم من الفوائد والخلو عن المفاسد ثم الحقيقة لا تستلزم
المجاز اتفاقا والمجاز لا يستلزم الحقيقة عند الاكثر اي يجوز ان يستعمل
اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا كالرحمن فان
الرحمة رقة القلب والرحمن لا يطلق على غيره تعالى فاطلاقه عليه سبحانه
مجاز ولا حقيقة له او يقال الرحمن ذو الرحمة وهي الاحسان مطلقا فهو موضوع

لمعنى

لمعنى عام ولم يستعمل فيه وانما استعمل في خاص ورد استعمال العام في
الخاص مجاز ورد المنافى فسر على الوجهين باحتمال ان يكون منقولا اذ هو
مشهور في المعنى الثاني ولا يخطر المعنى الاول عند سماعه فهو حقيقة عرفية
في الثاني غير محققة لان اشتهاره في المعنى الثاني لا ينافي مجازيته بالنظر
الى المعنى الاول بل كل منقول فهو مجاز بالنظر الى المعنى الاول والكان
حقيقة عرفية في المعنى الثاني وقد تقدم ما ينبهك على حقيقة الحال واما قول
بني حنيفة في مسيلمة الكذاب رحمان اليمامة ومنه قول شاعرهم فيه سموت
بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فباب
من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف اهل اللغة فلا يعتد به احتج
القائل بالاستلزام بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعرى الوضع عن ا
لفائدة وانه غير جائز واجاب عنه والمصنف ادام ظله بقوله والفائدة
صحته اي صحة التجوز اذ لا ينحصر الفائده فيما ذكر ولو سلم فلا يجب ترتبها
على ما كل قصدت منه وفي نحو انبت الربيع البقل اي فيما اسند
الفعل او معناه الى غير الفاعل الحقيقي وجوه اربعة مشهورة اذ لا بد
من تاويل اما في المعنى او في اللفظ والاركان كاسناد التاويل في اللفظ

الا في الفعل او فيما اسند اليه او في التركيب فهذه احتمالات
اربع اولها انه مجاز عقلي لا لغوي وهو قول عبد القاهر وفخر الدين
الرازي وثانيها ان المسند مجاز عما يصح اسناده اليه هو قول الحاجبي
وثالثها ان المسند اليه استعارة بالكناية واسناد الانبات
اليه قرينة لها وهو قول السكاكي ورابعها انه لا يجوز في شيء من
المفردات بل هو استعارة تمثيلية للهيئة التركيبية نحو اراك تقدم
رجلا وتوخر اخرى وهذا وجه غير بعيد لكنه لم ينقل من علماء العربية
كذا ذكره دام ظله في الحاشية فكان وصف الوجوه الاربعة بالشهر
باعتبار الاكثر او باعتبار شهرتها عند علماء الاصول ثم الحقيقة الشرعية
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اي وضعه الشارع
لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه و
بين المعنى اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدا و
لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة عند اهل الشرع مثل الطهارة
والصلوة والزكوة والصوم والاعتكاف والحج وغير ذلك
قد صارت حقايق عرفية عندهم في معانيها الشرعية لا حقايق شرعية

الا انما النزاع في ان تلك الالفاظ هل وضعها الشارع للمعاني
الشرعية اما مع المناسبة او بدونها بحيث اذا وقعت في كلام الشارع
مجردة عن القراين يتبادر منها معانيها الشرعية فيكون حقيقة شرعية
او استعملها الشارع في المعاني الشرعية مجازا مع القرينة واذا ما
تجردت عنها كانت ظاهرة في المعنى اللغوي فههنا مذهبان كون
تلك الالفاظ حقايق شرعية في عرف الشارع وهو مذهب المعتزلة
والفقهاء وكونها مجازات لغوية في عرفه وهو مذهب القاضي
واتباعه فلا ثالث لهما ومن توهم ان ههنا مذهبا ثالثا هو كونها باقية
على حقايقها اللغوية فقد نشاء توهمه من قولهم في رد دليل الخصم
انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط ولا يلزم كون
الرد مذهبا لاحد او قد يرد مذهب الخصم باحتمال الا يعتقد هذا
والظاهر من كلام المص دام ظله انه اخذ الحقيقة الشرعية على الوجه الاعم
ولهذا قال والحقيقة الشرعية للمتشرعة شايعة وللشارع محل كلام
ای الظاهر ثبوتهما
اي ثبوت الحقيقة الشرعية للتبادر من لفظ الصلوة الركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيات ومن لفظ الزكوة اداء مال مخصوص من لفظ

الصيام امساك مخصوص فى زمان معين ومن لفظ الاعتكاف لبث
خاص فى زمان معين ومن لفظ الحج اداء مناسك مخصوصة في اماكن
معينة وهى علامة الحقيقة بعد ان كانت فى اللغة الصلوة للدعاء و
الزكوة للنماء والصيام للامساك مطلقا والاعتكاف للبث مطلقا
والحج للقصد مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف الشرع ونقلها اليها وهو معنى
الحقيقة الشرعية وفيه ما فيه لانه ان اريد التبادر فى كلام المتشرعة
فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اريد التبادر فى كلام الشارع فممنوع بل هى ما فيه
فى معانيها اللغوية والزيادات شروط ليكون عبادات معتبرة شرعا
والشرط خارج عن المشروط فلا نقل شرعا فكان الصلوة اى الدعاء
المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لان الصلوة اسم لها ولو سلم انها
اسم للركعات فلا نم انها صارت حقائق شرعية فيها لجواز ان يكون
مجازات لغوية من دون ان يكون حقائق شرعية والحق انه لا يتبادر
من تلك الالفاظ فى اطلاق الشارع الا ما يتبادر منها فى اطلاقات
اهل الشرع بلا تفاوت ومنع هذا مكابرة غير مسموعة فالحقيقة الشرعية
ثابتة لا ينبغى انكارها قالوا لو نقلها الشارع عن معانيها اللغوية

الى معانيها

الى معانيها الشرعية لفهمنا المكلف ولو فهمنا النقل اليناء لانا مكلفون ٦٠
مثلهم ولو نقل الينا فاما بالتواتر ولم يوجد والا لما وقع فيه الخلاف
او بالاحاد وانه لا يفيد العلم على ان العادة قاضية في مثله بالتواتر
ان رسول الله صلى الله عليه وآله فهمها الامة كما روى انه صلى الله عليه وآله
قال صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وعلم عمار بن ياسر
التيمم وغير ذلك فهذه الشبهة في غاية السقوط ولذلك لم يجب
عنه المصنف دام ظله قالوا لو كانت تلك الالفاظ حقايق شرعية
لكانت غير عربية لانهم لم يضعوها واللازم باطل لانه يلزم ان لا يكون
القران عربيا لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
المصنف دام ظله فقال ولا يلزم عدم عربية القران لانا نمنع
انها خرجت عن كونها عربية لوضع الشارع لها ولو سلم فلا نمنع
ان القران عربي والضمير للسورة ولو سلم فالمعنى انه عربي النظم
لانه عربي المتن ولو سلم انه عربي المتن فباعتبار الاكثر لا باعتبار
الكل فكما لا يخرج الكلام الطويل العجمي المشتمل على بعض الكلمات
العربية عن كونه عجميا فكذا لا يخرج الكلام الطويل العربي المشتمل

على الكلمات لغير العربية عن كونه عربيا وفيه اى في القران المعرب
وهو لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعمله العرب بناء على ذلك
الوضع كمشكوة وسجيل فان الاول هندية او حبشية والثاني فارسية
وكذا استبرق وقسطاس دون ابراهيم فانه علم ومنع صرفه للعجمة والعلمية
لا لكونه معربا ولهذا الوسمي عربي ولده ابراهيم منع من الصرف للعلمية
مع انه ليس بمعرب قطعا لان استعماله في ذلك المعنى ليس ماخوذا
من غيرهم والتعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم والعجمة اخذ
اللفظ الا اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا يستلزم
التعريب فلا يكون الاجماع على منع صرف ابرهيم وامثاله موضحا
لوقوع المعرب في القران كما زعمه الحاجبي ولو سلم انها معربة
فلا نم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل
اللغة بل انما هي باوضاع متجددة والكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية
وهي اسماء الاجناس ولهذا لم نذكرها في الاحكام ولم نتمسك بها للمثبت
وهذا اعني وقوع المعرب في القران مروي عن ابن عباس وعكرمة
ونفاه الاكثر وان زاعمين انها من باب توافق اللغتين كا

كالصابون

كالقابون والتنور وهو بعيد سيما سجيل وتمسكوا ايضا في نفي الحقيقة الشرعية من لزوم عدم كون القران عربيا و الجواب الجواب فعلى هذا يمكن ان يجعل قوله وفيه المعرب حالا عن القران ويكون قوله ولا يلزم عدم عربية القران وفيه المعرب جوابا عن كلا الوجهين وتقرير السئلة ويكون المعنى ولا يلزم ان يكون القران غير عربي لوقوع المعرب فيه فكيف يلزم عدم عربيته لوقوع الحقيقة الشرعية فيه والكلام ح يكون افيد واوجز وقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي لا يدل على نفي التنوع عن القران اللازم لوجود المعرب فيه لان سياق الاية يدل على ان المعنى الكلام اعجمي ومخاطب عربي فالاية دلت على نفي كون القران اعجميا والمخاطب عربيا لا نفهم وهذه الالفاظ كالوا لفهموها ولما كان التمسك بهذه الاية في غاية الضعف لم يجب عنه المصنف ظله فصل الواو العاطفة سواء كانت في عطف المفردات او الجمل او القصص لا الترتيب ولا المعية بل لمطلق الجمع مجردا عنهما وذهب جماعة من البصريين والكوفيين منهم الفراء الى انها للترتيب وتمسك القائلون بانها للترتيب بوجوه

الآثار اليه المص دام ظله بقوله لنص اللغويين على انه لمطلق الجمع نقل عن
ابي علي الفارسي انه مجمع عليه وعن سيبويه انه ذكره في خمسة عشر موضعا
من الكتاب وهذا ما اشار اليه بقوله وقولهم اي قول اللغويين بالعطفا
على المجرور قبله وكذا المعطوفات بعده انها اي الواو في الامور المختلفة
في الذكر كالامور المتفقة فيه في عدم افادة الترتيب فقولنا ضرب
زيد وعمرو وبكر مثل قولنا زيد وعمرو وبكر ضربوا فقولنا جاء زيد وزيد
وزيد في قوة قولنا جاء الزيدون وهذا ما اشار اليه بقوله وورودها
في التفاعل نحو تفاعل زيد وعمرو ولو كانت الترتيب لما صح ذلك
وهذا ما اشار اليه بقوله ومع القبلية والبعدية نحو جاء زيد وعمرو قبله
من دون تناقض وجاء زيد وعمرو بعده من دون تكرار وللعبارة محمل
آخر وهو ان يكون المراد انها قد وردت في القرآن مع قبلية مدخولها
تارة وبعديته اخرى كما قال سبحانه ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وفي آية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ولو
كانت للترتيب لتناقضتا اذ القضية واحدة ولا يجوز ان
يكون استعمالها في الآيتين لمطلق الجمع مجازا او يكون كل منهما في غيره

بمجازيته للاخرى فان الاصل في الاطلاق الحقيقة والحمل على المجاز
انما يصح اذا ثبت انها للترتيب ولم يثبت ومنها ما اشار اليه 62
بقوله وصدقها مع المعية نحو جاء زيد وعمرو في وقت واحد لصدق
جاء زيد وعمرو باتفاقهم ولو كانت للترتيب لم يتفقوا على صدقه
ومنها لم يعطف المعية على البعدية بان يقول ومع القبلية والبعدية
والمعية للاختلاف في صورة الدليل ومنها ما اشار اليه بقوله وسو
الهم النبي صلى الله عليه وآله بايهما نبتدا لما نزل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله سالوه صلى الله عليه وآله بايهما نبتدا فقال
ابدؤا بما بدا الله به فدل سؤالهم على انهم لم يفهموا الترتيب مع انهم
اهل اللسان وقوله لم يفهم منه ترتيب وجوب الابتداء على
ابتداء الله تعالى ولولا انها للترتيب لما كان كذلك ورد
بان المستفاد ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لا من حيث
العطف عليه والقول بان الابتداء المطلق لا يصلح علة للوجوب
اتفاقا فيحمل على الابتداء بطريق العطف مردود بان التقديم لمزيد
الاهتمام شائع ويمكن ان يفهم منه الوجوب اذ بالوحي بانه للوجوب
تمسك المخالف بوجوه احدها ان الجمعية حاصلة من قولنا جاء زيد وعمرو

بدون الواو فلو لم يكن الواو للترتيب لكانت للتاكيد ما كان
حاصلا قبل الواو وهو لغو لان الفا يستبين خبر من التاكيد فاجاب
عنه المص بقوله واستفادة الجمع من جوهر اللفظ مدفوع باحتمال الا
ضراب عن زيد بان يكون عمرو بدلا عنه فالوا ولدفع الاحتمال
فالفا يستبين حاصل من دون ان يكون الواو للترتيب وثانيها
ان الصحابة انكروا على ابن عباس تقديم العمرة على الحج حيث سمعوا
قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فلو لم يفهموا انها للترتيب لما
انكروا عليه واجاب عنه المص بقوله وانكارهم على ابن عباس تقديم
العمرة معارض بامره اى بامر ابن عباس به اي بتقديم العمرة وهذا
اى امره بذلك ادل على عدم كون الواو للترتيب من دلالة
انكارهم عليه على كونها له لان الانكار عليه يحتمل ان يكون لفهمهم الجمع
المطلق فانكروا عليه التخصيص باحد فردية وثالثها قوله تعالى يا
ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا فافهم ان السجود
بعد الركوع ولولاه لجاز الامران الجواب ان الترتيب مستفاد
من غيره اذ لا يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه منه ولا من عدم
دلالته عليه عدم الدليل مطلقا ورابعها روى انه خطب اعرابي عنده

يقول انه

رسول الله صلى الله عليه وآله فقال من اطاع الله ورسوله فقد 63
اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وآله بئس
خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولولا ان الواو
للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى
الجواب ان الرد والتلقين لترك التعظيم الذي كان يحصل بالافراد
بدليل ان معصيتهما لا ترتيب فيها واما قول القائل لغير المدخول بها
انت طالق وطالق وطالق او انت طالق ثلثا فلا فرق بينهما
في انه لا يقع بهما عندنا الا طلقة واحدة والفاء للتعقيب وهو على
نوعين حقيقي نحو جاء زيد فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة وذكري
وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب
ان ابني من اهلي وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة وثمرة التعقيب في كل شيء بحسبه اي بحسب ذلك
الشيء وتدبره حتى تولدت وكقوله تعالى وآية لهم الليل نسلخ
منه النهار فاذا هم مظلمون لحصول بعض الاشياء عقيب البعض

ربما كان بعد زمان طويل الا ان حصول مثل ذلك الشيء العظيم لما كان
مما ينبغي ان لا يحصل الا في اضعاف ذلك الزمان عد الزمان قريبا
واستعمل فيه الفاء واما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ويلكم
لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اي فيهلككم ويستأصلكم به فالسحت
لغة في القرب اي قرب اهلاككم واستيصالهم فان ما هو آت فهو قريب
وقوله سبحانه وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون
اي اردناه اي اهلاك اهلها او التعقيب ذكري لا حقيقي كما هو
من عطف المفصل على المجمل والباء تجيء لمعان مذكورة في كتب النحو
التبعيض كما ورد به النص الصحيح عن الامام ابي جعفر محمد بن علي
الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
رواه محمد بن يعقوب الكليني رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم عن
ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن
عيسى عن حريز عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني

من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين
فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه واله ونزل به
الكتاب لان الله عز وجل يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه
كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلام
فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس
لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه
فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالراس ان المسح على
بعضها ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه واله للناس فضيعوه الحديث
كما ترى صريح في ان الباء للتبعيض فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك في
سبعة عشر موضعا من كتابه وقد بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين
ولم اره الى الان ولكن الذي يرى ان قولنا مسحت راسي يدل على مسح
كل الراس فلو كان مسحت براسي مع الباء يدل على ما دل عليه مسحت
راسي بدون الباء لم يكن للباء فايدة سوى التاكيد والظاهر ان لها
فايدة اخرى سواه فلا بد ان يحمل على معنى اخر لتظهر فايدة الباء وهو
ان يفيد معنى الصاق المسح بالراس والصاق المسح به مفهوم كلي

يتحقق في ضمن مسح كل الراس ومسح بعض الراس واللازم على
التقديرين ليس الا بعض مسح الراس فالتبعيض هنا لازم الصاق
الذي هو معنى الباء ولا انه معناها المطابقي ومن ههنا اشتبه الامر
على بعضهم فزعموا ان الباء الداخل على مفعول فعل المتعدي للتبعيض
ولم يميزوا بين المعنى المطابقي والالتزامي والحديث المذكور ليس
فيه سوى ان البعضية مستفادة من الباء واما انها معناها المطابقي
او الالتزامي فمسكوت عنه فلا منافاة بينه وبين كلام سيبويه لانه
انما نفى كون البعضية معناها المطابقي ولا ينافيه كونها معناها التزامي
كما هو مدلول الحديث ولا حاجة الى الاعتذار عن جانب العلامة
قدس سره حيث انكر مجيء الباء للتبعيض تمسكا بان سيبويه انكر
ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه بانه لم ير الحديث المذكور
او نسيه وكيف يظن مثله بمثله بل انكاره مبني على ما ذكرنا لانه يجب
ان يحمل الحديث على ما لا ينكره اهل اللغة كما ان القرآن كذلك فصل
الاشتقاق اخذ الكلمة من الكلمة وينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما
ان يعتبر بينهما الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب نحو

ضرب وضارب ويسمى الاصغر او بدونه نحو كنى وناك ويسمى ٦٥
الصغير واما ان يعتبر بينهما المناسبة فيهما نحو ثلم وثلب ويسمى
الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقة في المعنى وفي الاخرين مناسبة
اياه في المعنى فان معنى كنى اذا لم يصرح به يناسب معنى ناك
في الاخفاء وكذا معنى ثلم وهو في الجدار ونحوه يناسب معنى
ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال والمناسبة في المعنى
اعم من الموافقة فيه والا لم يكن بين جبذ وجذب اشتقاق اصلا
اما الصغير فلانتفاء الترتيب واما الكبير فللموافقة في المعنى ثم الظاهر
يوافق الضرب في الحروف الاصول والمعنى وقد اخذ منه بناء على ان
الواضع لما وجد في المعاني هو اصل يتفرع منه معان كثيرة تامة القيام (ذات) بما
[عليه] عين بازائه حروفا وفرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعاني المتفرعة
عن ذلك الاصل على ما يقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ والمعاني
الاتصاف هو هذا التفريع والاخذ لا الموافقة المذكورة وان كانت
لازمة له فالاشتقاق الاصغر عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث
انه صادر عن الواضع احتجنا العلم به لا الى عمله ما احتجنا الى تحديده

باعتبار العلم كما قال الميداني بين اللفظين تناسبا في
المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر والحاصل منه العلم بالاشتقاق
وكانه قبل الاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الاخر وهذه احده وان اعتبرناه
من حيث انه يحتاج الى عمله عرفنا باعتبار العمل فنقول هو ان تاخذ
من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه
والمصدوام ظله عرفنا باعتبار اللازم المذكور فقال المشتق فرع
وافق الاصل باصول حروفه تنبيها على انه الاصل في ذلك العمل
وان شئت ارجاعه الى العلم قلت هو ان تجد موافقة فرع
لاصل باصول حروفه فرده اليه وان شئت ارجاعه الى العمل
قلت هو هو ان تاخذ من اصل فرعا توافقه في الحروف
الاصول ثم انك قد عرفت انه يعتبر في الاصغر موافقته في
المعنى وليس في عبارة المتن ما يدل على اعتباره من
الموافقة الموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق
الصغير والكبير ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل المعدول فان

قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل ٦٦
في المعنى في الحكم كما قد يراد في الحد وهو انهم يتغير ما اي في المعنى خرج
المعدول لكن يخرج المبني وان لم نشرطها دخل ولو اريد بالاصل
المصدر خرج المعدول واستقام الحد وانما اعتبر الموافقة في
الحروف الاصول لان الموافقة في الحروف الزائدة مثل الا
ستعجال والاستباق لا عبرة بها لا يقال ماضي الخوف وامره
لا توافقانه فيها للتغليب والنقص لنقول ظاهرهما المانع لا يرفع
الموافقة في الاصل وانواعه خمسة عشر اذ لا بد فيه من تغير لفظي والا
لم يتصور الاصالة والفرعية وهو اما بزيادة او نقصان بحركة او حرف
والحاصل في كل شيء اما واحد او اثنان او ثلثة او اربعة فالا
حادي اربعة والثنائي ستة والثلاثي اربعة والرباعي واحد
وامثلتها مشهورة وهي هذه كاذب من الكذب ونصر من النصر
وخف من الخوف ووعد من وعد على مذهب الكوفيين وضارب
من الضرب وغلا من الغليان ومسلمات من مسلمة وحذر من الحذر
وعاد من العدد ونبت من النبات واضرب من الضرب وخاف

من الخوف وعد من وعد وكال من الكلال وارم من الرمي ثم المشتق
قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما من المشتقات وقد
لا يطرد ولا ينعكس ذلك لان وجود الاصل الذي هو المشتق منه
ان كان داخلا في مفهوم لفظ المشتق فهو من حيث هو داخل فيه
مطرد في كل ما وجد فيه ذلك المعنى وان لم يكن داخلا فيه بل سمي
الغير به لوجود المعنى فيه فهو لا مطرد ولا منعكس كما لو سمي رجل
ولده احمر لوجود حمرة فيه فليس كل ما فيه الحمرة يجب ان يسمى احمر
وكذا لو زالت الحمرة عن المسمى لم يزل عنه الاسم لان المعنى
خارج عن مفهوم اللفظ الا ان انه مصحح للتسمية ومن ههنا تسمعهم
يقولون ان وجه التسمية لا يطرد ولا ينعكس لا خلاف بينهم
في ان المشتق كالكاتب لمن باشر المعنى حقيقة ولمن لم يباشره بعد
مجاز ولكن اختلفوا في اشتراط بقاء المعنى في المحل في صدق المشتق
عليه حقيقة بحسب اللغة على اقوال ثلثة انه لا يشترط مطلقا وهو
مذهب كثير من المعتزلة وهو الحق عندنا كما صرح به في الحاشية والثاني
مذهب ابن سينا انه يشترط مطلقا وهو مختار فخر الدين الرازي

والبيضاوي واكثر الاشاعرة الثالث ان لم يمكن بقاؤه كما ٦٧
لمصادر السيالة فكالاول وان امكن كالقيام والقعود فكالثاني و
هو مذهب جماعة والتوقف الحاجبي والآمدي واختار المصنف دام ظله
المذهب الاول فقال ولا يلزم بقاء المعنى في صدقه حقيقة واستدل
عليه بوجوه اشار الى الاول بقوله اذ هو اي المشتق موضوع لمن
حصل له المعنى مطلقا اي في الحال او الماضي او المستقبل يعني ان
المفهوم من الكاتب مثلا لغةً من حصل له الكتابة مطلقا ولا يخفى
تطرق المنع الى هذه الدعوى بل هو اول المسئلة والى الثاني بقوله
ولصدق المخبر والمتكلم على من انقضى عنه فلو اشترط بقاء المعنى
لم يصدق احدهما على احد حقيقة لان كلا من الخبر والكلام حروف
غير قارة ينقضي شيئا فشيئا فقبلها لم يوجد وبعدها انقضى واجيب
بان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة
الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا
يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه سلمنا ان
اشتراط بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة

لكن لا يلزم من عدم اشتراط البقاء فيما تعذر اشتراطه مطلقا
فلعله شرط فيما امكن غير شرط فيما لا يمكن قوله ولزوم
مجازيته المومن للنايم والغافل يعني لو لزم بقاء المعنى في صدق
المشتق حقيقة لزم كون المومن للنايم والغافل مجازا لزوال المعنى
حين الغفلة والنوم اذ لا شبهة في انه اصح فاذ لم يكن حقيقة كان مجازا
وهو خلاف الاصل اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه ان
لزوم مجازيته بحسب المعنى الشرعي غير محل النزاع وبحسب المعنى اللغوي
لا محذور فيه قوله واستعماله اي ولصحة استعماله في الثلثة
اي الماضي والحال والاستقبال والاصل في الاستعمال الحقيقة
خرج الاستقبالي بالاتفاق فبقي الماضي على الاصل كالحال وهذا
انما يتم فيما لم يثبت مجازيته في الماضي كالقاتل والضارب واما
فيما ثبت مجازيته فيه كاستعمال الرطبة في اليابس والحامض
في الحلو والشاب في الشيخ والبالغ في البالغين وغير ذلك
باعتبار الماضي فلا شك في انه ليس حقيقة بل مجازا باعتبار ما كان
كما ان العكس مجازا باعتبار ما يؤول اليه المشترطون بقاء المعنى مطلقا:

تمسكوا بوجوه الاول انه لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبل يصح ٦٨
باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته
في الحال فقيد كونه في الحال اما ان يعتبر في المصحح فينتفي الصحة باعتبار
ما قبل لانتفاء المصحح وهو خلاف المفروض او يلغي فينتفي الثبوت
في الجملة فيصح الصحة باعتبار ما بعده لتحقق الثبوت في الجملة الجواب
لا نم انه لو لم يعتبر قيد كونه في الحال يصح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من
عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود لجواز ان يشترط
المشترك بين الحال والماضي وهو كونه مثبت له الضرب والمشابهة
في ذلك لا يثبت له الضرب على قدر المشترك بينهما بل على الماضي
خاصة المراد لا تحسن ولم يشر دام ظله الى الجواب عن هذا الوجه
لظهوره الثاني ان من انقضى منه الضرب يصدق انه ليس بضارب
في الحال وصحة السلب من علائم المجاز الجواب الكم ان اردتم بذلك
انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب في جميع الازمنة فهو اول
البحث وان اردتم صدق نفي الضرب الحالي فمسلم لكن لا يضرنا
اذ النفي الذي هو من علائم المجاز هو النفي المنافي للاثبات وليس

بذا امنه والى هذا اشار بقوله والنفي الحال لا العيد لو لم يلزم
بقاء المعنى لصدق الكافر على من آمن فيصدق الكافر على اكثر
اكابر الصحابة اذ اكثرهم كانوا كفارا ثم امنوا وهو باطل قطعا
ما اشار اليه بقوله ومنع الكافر على من امن شرعي لا لغوي وكلامنا
في الاطلاق اللغوي ومنع اطلاقه عليه لغة اول البحث والنظ
ان منع اطلاق الكافر على من آمن لغوي كما انه شرعي كما ستقف
لك ان شاء الله تعالي وقيل في الجواب عن هذا الوجه بخروجه اي
بخروج اطلاق الكافر على من آمن عن محل النزاع اذ هو اي محل
النزاع ما اي مشتق لم يطرء على المحل ذلك المشتق وصف وجودي
ينافي الوصف الاول كما في المحصول وغيره من كتب الاصول اولا
بلفظ قبل الى انه لم يجده في المحصول كما صرح به في الحاشية وح
فاطلاق النايم والقايم على اليقظان والقاعد مجاز اتفاقا اذ
قد طرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول وكذا اطلاق الكا
على المومن مجاز اتفاقا خارج عن محل النزاع لا السارق والزاني
والقاتل والجاني اذ لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول

بعدها اي بعد الزاني والسرقة وكذا بعد القتل والجناية وان عرض ٦٩
بعد المحال لها وصف عدمي هو عدم هذه الاوصاف فانها من محل
النزاع وح فتفريع بقاء كراهية الطهارة بالسخن بالشمس بعد برده
على هذا الاصل بان ان لم يشترط بقاء المعني كرهت وان اشترط لم يكره
ليس بجيد كما تري فانه ليس من محل النزاع اذ قد طرء عليه وصف
وجودي ينافي الاول فلا يحسن التفريع ثم ان كلا من القول بعدم اشتراط
البقاء مطلقا والقول باشتراط مطلقا ليس بجيد لان اهل اللغة
لا يطلقون النائم على سبيل الحقيقة على المستيقظ ولا الاسود
على الابيض ولا الحامض على الحلو ولا القاري على الامامي ولا
السقيم على الصحيح ولا الموسر على المعسر ولا الفقر على الغني ولا
الخائف على الامن الي غير ذلك من المشتقات التي لمعانيها
بقاء في محالها فلو لم يلزم البقاء اصلا لصحت منهم هذه الاطلاقات
حقيقة واللازم باطل قطعا ولو لزم البقاء مطلقا لم يصح اطلاق القاتل
والضارب والقارف وغير ذلك مما ليس لمعانيها بقاء في محالها
لغة على من صدرت عنه هذه الافعال والغصب وليس كذلك

فلابد في تصحيح هذه المسألة بان اشتراط البقاء فيما يمكن لا فيما لا يمكن ولا شك ان الامثلة الاول مما يمكن بقاء معانيها فعدم صدقها حقيقة لانتفاء شرطها وهو بقاء معانيها في محالها والامثلة مما لا يمكن بقاء معانيها ولذلك صح اطلاقها حقيقة على محالها وقد انقضت معانيها محل النزاع بما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول والامثلة الاول قد طرءت على محالها اوصاف وجودية تنافي الاوصاف الاول فخرجت عن محل النزاع ولما لا مثل الاخيرة فلم يطر على محالها بعد زوال معانيها وصف وجودي ينافي الاول فصارت من محل النزاع لكن الثاني مستظهر الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا الذي بمعنى الثبوت ولا يخفى ان الامثلة الاول من قبيل الثاني والاخيرة من قبيل الاول فالنزاع عنه خاصة والثاني مستظهر ايضا والكل محتمل والله اعلم

بل يشترط في صدق المشتق على شيء قيام مبدأ الاشتقاق به ام لا فالاشاعرة على الاول والمعتزلة على الثاني واختاره المصنف ظاهرا فقال لا يشترط الاتصاف بالمبدأ في صدق مثل ضارب بالاشتقاق

تعليقي

الحقيقي على شيء وان غلب الاتصاف به سواء كان المشتق ٧٠
اسم فاعل او اسم مفعول او صفة مشبهة وسواء كان المبدا قايما
بغير المحل او لا والحاجبي خصص باسم الفاعل وبما اذا كان قايما بغيره
واعتذر له بان عمدة البحث وصفه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام
بالشجرة وهو عذر ضعيف والاولى التعميم كما فعله العلامة والامدي
كذا في الحاشية استدل عليه بصدق المولم والضارب على زيد
مثلا مع قيام الالم والضرب بغيره فلو اشترط في صدق المشتق لم
اتصاف ما صدق عليه المشتق بمبدا الاشتقاق لما صدقا
على زيد وفيه ان المبدا هو التاثير الذي هو الحدث لا الاثر الذي
هو المفعول المطلق والواجب هو قيام الاول به لا الثاني وعلى
الاستدلال عليه بصدق العالم والقادر والخالق عليه سبحانه
والعينية باينة اي قد ثبت في الكلام ان صفاته تعالى عين ذاته
بمعنى ان ما يترتب على الذات مع الصفة في الممكنات يترتب
على ذاته تعالى من غير اعتبار الصفة فليس هناك اتصاف بالعلم
ولا اتصاف بالقدرة ولا قيام للخلق به اذ هو المخلوق الذي هو

الاثر اذ لو كان غيره لكان هو التاثير اذ ليس له معنى ثالث اتفاقا
ولكن التاثير اما قديم فيلزم قدم العالم واما حادث فيحتاج الى تاثير
آخر ويلزم التسلسل الجواب فان اللغة ليست مبنية
على امثال هذه التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون
لم يتفطنوا لغيبة الصفات ولو سلم فلعلهم ارادوا بقيام المبدا
بما صدق المشتق عليه انه لا يكفي ان يكون قائما بغيره وهو اعم من ان
يكون عين ما صدق هو عليه او قائما به قياما انضماميا او انتزاعيا وانما
عبروا عنه بالقيام لانه اغلب فيما مر من ان المبدا هو
التاثير لا الاثر والتاثير حادث لكنه اعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار
كما حقق في غير هذا الفن والاشاعرة تشبثوا بالاستقراء ويلزمهم منع
اطلاق الموجود والصائت على الشئ والواجب على الصلوة
مثلا لعينية الوجود في الماهيات الممكنة بزعمهم وقيام الصوت بالهواء
وجعلهم الوجوب من الكلام النفسي وفي الكل نظر لان اهل اللغة لم يتفطنوا
لعينية الوجود للماهيات الممكنة ولا لقيام الصوت بالهواء ولا لكون
الوجوب من الكلام النفسي وكلامنا انما هو على عرفهم لا على ما في نفس

الامر ولو سلم فنجوز ان يريد والبغوا لهم وكل كل شي عاين مهيته وليس ٧١
زايدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اذ ليس في الخارج شي هو
المهية وآخر هو الوجود قايما به قياما خارجيا كقيام السواد الجسم كما
يدل عليه تصفح ادلتهم ويجوز ان يكون الصوت بمعنى التصويت
الذي هو التاثير قايما بالشي الصايب وان كان الصوت بمعنى
الاثر قايما بالهوا والمبدا هو الاول دون الثاني كما مر ويجوز
ان يكون الوجوب والايجاب عندهم متحدين بالذات متغايرين
بالاعتبار فباعتبار صدوره من الحاكم هو الايجاب وباعتبار تعلقه
بفعل المكلف هو الوجوب ويشتق منه الواجب والحق ان للبحث
من الطرفين مجالا كما عرفت ودعويهم الاستقرا لم يثبت الا
ان الانصاف ان الظن الغوي حاصل على ان الامر على ما ذكره
ان الاشاعره فرعوا على ثبوت هذه القاعده ثبوت الكلام النفسي
والمعتزله فرعوا على نفيها نفيه والذي يظهر لي ان ثبوتها لا ينفع الا
شاعره في اثباته الكلام النفسي ولا يضر المعتزله في نفيه بيان ذلك
ان تلك القاعده لا يقتضي الا قيام المعنى الذي هو مبدا الاشتقاق

المطلب الثالث في المبادي الاحكامية

بما صدق عليه المشتق وذلك المعنى اما التاثير كما في القاتل والضارب
واما الاثر كما في الشريف والجسم والاسود والابيض فاقامت البراهين
العقلية والنقلية على امتناع اتصافه تعالى بالصفات الزائدة العينية
لاجرم كان متكلما باعتبار كونه موجدا للكلام ومؤثرا فيه لا باعتبار كونه
قابلا له فاشتقاق المتكلم من التكلم لا من الكلام ولو سلم فمن الكلام
بمعنى التكلم كالسلام بمعنى التكليم كالسلام بمعنى التسليم فالكلام راجع الى
القدرة كما قال المحقق الطوسي قدس سره في الهيات التجريد وعمومية
قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وقال في اعراضه
ولا تعقل كلام غيره اي غير الكلام اللفظي المطلب الثالث في المبادي
الاحكامية قد فرغ من مبادي اللغوية وشرع الآن في المبادي الا
حكامية والمقصود ههنا معرفة الحاكم وانه هو العقل ومعرفة الحكم
واقسامه ولما كان المقصود من معرفة الحاكم ومعرفته من حيث انه
حاكم لاجرم كانت معرفته متاخرة عن معرفة الحكم فلذا قدم تعريف
الحكم فقال الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف اما الفعل
او تركه كائنا وكل منهما اما مع استحقاق الذم بمخالفته اي بمخالفة كل

من الفعل والترك او بدونه اي بدون استحقاق الذم بمخالفة او
تسوية معطوف على الطلب اي الحكم الشرعي طلب الشارع من المكلف
الفعل او الترك على الوجه المذكور او تسوية بينهما صادرين من الشارع
توصف في الافعال مقتضى لذلك الطلب او التسوية لا انهما صدر منه
تشهيا وليس هذا القيد احترازيا بل اشارة الى ثبوت الحكم الحسن والقبح
العقليين والى انهما لا يلزم ان يكونا الى ذوات الافعال مستندين
بل يجوز ان يكونا مستندين الى الاوصاف وان كانت اعتبارية فعلمت
الاحكام الخمسة وهي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة
بحدودها اذ قد علم من هذا التعريف ان الوجوب هو طلب الشارع من
المكلف الفعل مع الاستحقاق الذم بتركه والحرمة هو طلب الشارع من
المكلف ترك الفعل مع استحقاق الذم بفعله والندب هو طلب الشارع
من المكلف الفعل عدم مع استحقاق الذم بتركه والكراهة هو طلب الشارع
من المكلف الترك مع عدم استحقاقه الذم بفعله والاباحة هو تسوية الشارع
لاجل المكلف بين الفعل وتركه ويرد على الحد المذكور خطاب الوضع وهو
الحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا فانه حكم شرعي يجعل الشارع

اباه خارج عن القسمين وهما الطلب والتسوية فمنهم من ذهب بجعل الشارع
انه داخل في المحدود ومنع خروجه من الحد بان خطاب الوضع يرجع الى
الطلب او التسوية لان معنى جعل الطهارة شرطا للصلوة هو حرمتها
عند عدمها وجوازها عند وجودها ومعنى جعل الزنا سببا للجلد هو وجوب
الجلد عند وجوده ومعنى جعل الحدث مانعا من الصلوة هو حرمتها عند وجوده
وجوازها عند عدمه ومنهم من منع كونه من المحدود وهو الذي اشار اليه
المص بقوله والخطاب الوضعي ليس حكما عندنا بل مستلزم له وان سماه به
غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح ويرد عليه ايضا ان الترك ازلي ولا شيء
من الازلي باثر للقدرة فلا يكون الترك اثرا للقدرة فلا يكون مطلوبا
للشارع واجاب عنه المص دام ظله بانه لا مانع من طلب الترك كما انه
لا مانع من طلب الفعل لانهما ممكنان واثر القدرة الاستمرار عليه اي على
الترك والاستمرار ممكن فان شاء ابقاه مستمرا وان شاء قطعه فالترك
معتبر لا باعتبار نفسه بل باعتبار وصفه وهو الاستمرار ويكون مطلوبا بهذا
الاعتبار ويرد عليه ايضا انه يصدق على الطلب المتعلق بفعل الصبي انه
طلب الشارع من المكلف الذي هو ولي الصبي الفعل او تركه مع ان فعل

الصبي لا يعرض شيء من الاحكام الخمسة واجاب عنه المص دام ظله فقال ٧٣

والطلب في التمرين راجع الى الولي لا الى الصبي لان الولي مامور من جانب
الشارع بان يامر الصبي بالصلوة والصوم والصبي ليس مامورا من جانب
الشارع لان فعله تمرين والتمرين التعويد ويرد عليه ايضا المكروه من العبادة
فانه خارج عن التقسيم مع انه داخل في المقسم فان المكروه ما يتعلق الطلب
بتركه والمكروه منها ليس كذلك واجاب عنه المص دام ظله فقال ومكروه

العبادة من المندوب لا منه اي لا من المكروه لرجحانه اي لرجحان المكروه
منها والمكروه لا رجحان له فيكون داخلا في المندوب او منه اي من المكروه بارجاعها
اي بارجاع الكراهة الى وصف خارج عن ذاته فان الصلوة في الحمام كراهتها
راجعة الى كونها في الحمام لا الى نفسها وكذا الصوم في السفر كراهته راجع
الى وصف وهو كونه في السفر الاول خاص بالمندوب من
العبادة المكروه ولا يتناول الواجب منها الا ان يحمل المندوب على التمثيل
والوجه الثاني يعم الواجب والمندوب منها من غير تكلف فيكون احسن
من الوجه الاول فالاحسن ان يكون كلمة او بمعنى بل الاضرابية كقوله تعالى
فكان قاب قوسين او ادنى وقوله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر

او هو اقرب لا للشك ولا للتخيير ولا للاباحة ولتسديس القسمة به اي
بمكروه العبادة لتدخل في التقسيم بان يقال ما كان الطلب متعلقا بتركه
ولا يستحق الذم بفعله فاما ان يكون فعله اقل ثوابا من تركه وهو المكروه
منها واما ان لا يكون لفعله ثواب اصلا وهو المكروه ومن غيرها تعسف
اي اخذ على غير الطريق مع انه لا حاجة اليه فصل لما عرف الحكم على راي
النافين للكلام النفسي اراد ان يشير الى تعريفه على زعم المثبتين له فقال
قال الغزالي الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين الخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام وقد صرح الآمدي وغيره من علماء الاصول بنقله الى الكلام
الموجه نحو الغير كما صرح به في الحاشية وباضافته الى الله خرج خطاب
من سواه اذ لا حكم الا حكم الله والرسول والامام والسيد انما وجب
طاعتهم بايجاب الله تعالى اياه وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج به
ما ليس كذلك وقد ينتقض عكسه اي عكس التعريف بالخواص اي بكل واحد
من خواص النبي صلى الله عليه وآله كوجوب قيام الليل واباحة الزايدة
على الاربع فانها داخلة في المحدود خارجة عن الحد من جهتين وحدة
الفعل ووحدة المكلف بل بغير الخواص ايضا كالصلوة والصوم والحج

اذلم يتعلق الخطاب فيها بكل الافعال كما هو مدلول الجمع المضاف ٧٤
لكن النقض به من جهة واحدة لا من جهتين وقد نقض طرده لقوله تعالى
الغبد ون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين وليس من الحكم في شيء بل الطباق الحد
عليها اي على الاية الكريمة اظهر من انطباقه على المحدود لما ذكرنا اي
الاية لا اي للحد في الاشعار الظاهري بالعمومين اي عموم المكلفين
وعموم الاعمال وتوصيف الاشعار بالظاهري لان اشعار ضمير الجميع
بهما انما هو ظاهري ولذلك اي لظهور الاشعار بهما استدلوا بها
اي بتلك الاية على خلق الاعمال وقد يذب النقض عن العكس بان
التعلق بالغير في التخصيص ملحوظ لان ملاحظة الاثر في الخاصة ماخوذ
فصح التعلق بالمكلفين واندفع النقض بها من احدى الجهتين وفيه
ان المتبادر من التعلق بالشيء هو الارتباط به وجودا وملاحظة الاعتبار
ماخوذه في الخواص لسلب التعلق عنهم وبان الحيثية من الجهتين ما
مقصودة كما قالوه في زيد يركب الخيل ونحو قوله تعالى واذ قالت
الملائكة يا مريم ان الله اصطفيك وطهرك واصطفيك علي نساء العالمين

والمراد جبرئيل عليه السلام فاندفع النقض بالحاجة من الجهة الاخرى ايضا
ويذب عن الطرد بان حيثية التكليف معتبرة في الحد لان الالفاظ المستعملة
في الحدود يعتبر فيها الحيثية وان لم يصرح بها فينصرف المعنى المتعلق بافعال
المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لا
لم يتعلق بفعل المكلفين من حيث هم مكلفون ولهذا عمهم وغيرهم وارد
على الحد بعد اعتبار الحيثية المذكورة قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم انتم لها واردون فانه لكم وعيد الا يتعلق الا بفعل ا
لمكلف من حيث هو مكلف وليس بحكم شرعي اتفاقا ويخدشه اي يجرحه
الذب عن العكس التعدد اي تعدد الحكم في الخواص ففي اختصاصه
صلى الله عليه واله بالزيادة على الاربع حكمان اباحة بالنسبة اليه وتحريم
بالنسبة اليه وتحريم بالنسبة الى الامة وفي اختصاصه صلى الله عليه واله
بوجوب صلوة الليل حكمان ايضا وجوب بالنسبة اليه واستحباب
بالنسبة الى الامة فعاد النقض بها بالخواص ووجهه ان التعداد لا
بنا في ملاحظة الاعتبار فيها بجهته كتخصيص الاباحة بالنسبة اليه في
الاول وتخصيص الوجوب بالنظر اليه في الثاني بل ملاحظة الاعتبار

لانه في الخواص لا ينفك عنها اصلا و اعلم ان النقض بالخواص
منصور على وجهين احدهما النقض بها من حيث هي خواص والاخر
النقض بها مع قطع النظر عن كونها خواص بل باعتبار نفسها وكلام الذاب
مبني على الوجه الاول نظرا الى لفظ الخواص كما يشعر به قوله التعلق
بالغير في التخصيص ملحوظ وكلام الراد مبني على الوجه الثاني كما يشعر به
كلام المص دام ظله في الحاشية حيث قال اباحه بالنسبة اليه فالاولى
في الذب ان يسال الناقض بانه ان اراد الوجه الاول فالجواب
هو ما ذكره لكنه مندفع بما اشرنا اليه وان اراد الوجه الثاني فالجواب
انه يخدشه التعدد ويخدش الذب المذكور التجوز لان تعريف
الجمع للاستغراق وحمله على الجنس تجوز لا يجوز في التعريفات من
غير قرينة ظاهرة مامر كان خدش الذب عن العكس ويخدش
الذب عن الطرد اعتبارها اي اعتبار الحيثية في الاية الكريمة لتضمنها
الانكار عليهم في عبادة ما ينحتون فان الثمرة في قوله تعالى العبدون
للانكار والانكار لا يكون الا للمكلفين او غير المكلف لا يتناول فيخرج
لصدق عليه خطاب متعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون

ولما ادعى المص دام ظله في مقام نقض الحد بالاية الكريمة ان انطباقه عليها
اظهر وعللها بانهم استدلوا بها على خلق الاعمال اراد ان يشير الى الجواب
عنه وان لم يكن مما يحسن انشاؤه كيلا يتخالج منه شيء في قلب السامع
فقال ثم سوقها اي سوق الاية ظ في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو
المعمول لا ان الظ ان ما في قوله ما تنحتون موصولة او موصوفة فينبغي ان يكون
ما في قوله وما تعملون ايضا كذلك ليتوافق الاية فيكون المراد جوهر الصنم
لا الحدث فلا يتم الاستدلال بها على خلق العمل لانه مبني على ان المراد به الحدث
قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي وما تعملون فان
جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره
اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي والعدد استعداد
او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم ح
اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك
وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين
لما فيهما من حذف او مجاز واجاب عنه المص دام ظله فقال ودعوى
البيضاوي الاولوية اي اولوية ان يكون مفعولهم مخلوقا غير مسموعة

ولما استدل على الاولوية بان فعلهم اذا كان يخلق الله عنهم كان مفعولهم
المتوقف على فعلهم اولى بذلك اى بان يكون مخلوقا لله تعالى اجاب عنه
المص دام ظله بالمنع فقال والتوقف لا يوجبها اى لا يوجب الاولوية كما
فى القدرة والمقدور فان القدرة فينا بخلق الله تعالى والمقدور الموقوف
عليه يمكن ان يكون بفعلنا وكالاحراق فانه موقوف على الالقاء فى النار
مع ان فاعل الاحراق هو النار لا الملقى ولا اختفاء فى ان مجرد توقف شئ
على آخر وان لم يوجب ان يكون الموقوف مفعولا لفاعل الموقوف
عليه فضلا عن الاولوية الا ان توقف شئ بمعنى ترتبه عليه ترتب الاثر
على المؤثر يوجبها وهذا هو الذي يدعيه البيضاوي فلا اولى ان يبين و
رجحان ارادة الحديث على الاولين ثم وسلامتها من الحذف والمجاز
لا يوجبه لانها معارضة بموافقتهما لصدر الآية ودونها تتمة اى هذه
تتمة لما عقد له الفصل لو نقض الحد باخر فى سورة الزلزال وهى قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره لكان اظهر وردا
من النقض بالآية المذكورة لصراحة الوعد والوعيد فيهما وعدم صراحتهما دارادة
المكلفين بذلك الخطاب لا اخراجها مع كونها خلاف الظاهر ان اصلحت

الطرد افسدت العكس بالاباحة اي باخراجها دلا تكليف بخطابها و
انما اتى بلفظ ان لجواز القول بان فيهما تكليفا بعمل الجزء واجتناب الشر
فلم تخرجا من افراد المحدود حتى يجب اخراجهما من الحد كزيادة الاقتضاء
والتخيير عليه فانها ايضا ان اصلحت الطرد باخراج تلك الاشياء افسدت
العكس باخراج الحكم الوضعي عنه ان حكم بحكمية الخطاب الوضعي فيضاف
اليه او الوضع ويقال خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير او الوضع ليستقيم وان لم يحكم بحكمية خطاب الوضع كما هو لم يفسد
بخروجه العكس ومن حكم بحكمية الوضع ولم يرجعه الى الاقتضاء والتخيير بل
خصهما بالصريح منهما احتاج الى اضافة والوضع الى الحد ومن ارجعه اليهما لم
يحتج اليه بل اسقط راسا ولكن لم يخص الاول اي الاقتضاء او التخيير
بالصريح منهما بل عمم كلا منهما بما يشمل الضمني ايضا فيرد عليه اي على المعمم
النقض بكثير من الايات المشتملة على القصص والمواعظ فانها تدل
على الحكم ضمنا حيث تتضمن النهي عن امثالهم واعمالهم المفضية للسخط
العظيم والعذاب الاليم كما يرد على المخصص بالصريح منهما النقض بانه
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لصراحتها في التحريم اي كرم

الحسن والقبح العقليين

٤٧

قبل المومن فيكون من افراد المحدود مع انها خارجة عن الحد لاختصاصه
بالصريح من الاقتضاء والتخيير وليس الاقتضاء فيها صريحا لكونها اخبارا
ولما كان لمانع ان يمنع صراحتها في التحريم بعدم صراحتها في الانشاء
اجاب عنه المص دام ظله فقال والحق اندراجها اي درج تلك الاية
امثالها مثل كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت في الحكم
لدلالتها على الطلب وان لم تكن موضوعة له والاجماع على خلافه
لم يثبت حتى لا يمكن اندراجها فالنقض وارد على المخصص كما ان
النقض وارد على المعمم حصل لما فرغ دام ظله عن تعريف الحكم
اراد ان يبين ان الحاكم في حسن الافعال وقبحها ما ذا فذهب المعتزلة
والامامية الى ان الحاكم بهما العقل بمعنى ان الافعال في حد انفسها مع
قطع النظر عن ورود الشرع موصوفة بالحسن او القبح والشرع كاشف
لان ثابت لنفوسهم كاشف عن حسنها وقبحها الذاتي لها في حد ذاتها
كما يدل عليه قوله تعالى في محكم كتابه ويحل لكم الطيبات ويحرم عليكم
الخبائث وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء
سبيلا وذهب الاشاعرة الى ان الحاكم بهما الشرع بمعنى انه ليس

للافعال فى حد انفسها حسن ولا قبيح بل حسنها عبارة عن كونها متعلقة
لامر الشارع وقبحها عبارة عن كونها متعلقة لنهيه فالشارع هو المثبت
للحسن والقبيح فى الافعال عندهم ومحل النزاع ان كل واحد من الحسن
والقبيح يقال لثلثة معان صفة الكمال والنقصان فالحسن كون الصفة
صفة كمال والقبيح كون الصفة صفة نقص وبهذا المعنى يقال العلم حسن
والجهل قبيح ولا نزاع فى انهما بهذا المعنى ثابتان للاشياء فى حد انفسها
مع قطع النظر عن الشرع وان العقل يدركهما ملايمة الغرض ومنافرته فموافق الغرض حسن ومخالفه قبيح وما ليس كذلك لا حسن
ولا قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما ولا نزاع فى انهما بهذا المعنى مما يدركه
العقل وانه يختلف باختلاف الاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم ما تعلق به
المدح فى العاجل والثواب فى الاجل او الذم فى العاجل والعقاب
فى الاجل وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا فى افعال العباد وان
اريد ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى فى الحسن بتعلق المدح وفى القبيح

يتعلق الذم

يتعلق الذم وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا عقلي وعند الاشاعرة
شرعي ثم المعتزلة اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها وذهب من بعدهم من متقدميهم الى اثبات صفة حقيقية
في الافعال توجب ذلك مطلقا فقالوا ليس حسن الافعال وقبحها
لذواتها كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيها من صفة
توجبه لاحدهما وذهب ابو الحسين الى اثبات صفة في القبيح مقتضية
لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة بل يكفي انتفاء الصفة المقبحة
وذهب ابو علي الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما فقال ليس
حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
وصفات اضافية تختلف باختلاف الاعتبارات كلطمة اليتيم
تاديبا وظلما والدليل على ما ذهبنا اليه وجوه : ما اشار اليه المص
دام ظله بقوله استحقاق المدح على العدل والاحسان واستحقاق الذم
على الظلم والعدوان ضروري يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة
الاديان فلو كان شرعيا لم يشهد به الوجدان ولم يحكم به نفاة الاديان
واعترض عليه الاشاعرة بان المدرك بالوجدان والحاكم به نفاة

الاديان هو احد المعنيين الاولين دون المعنى الثالث الذي هو محل النزاع وهو استحقاق المدح والذم واجاب عنه المص دام ظله فقال ومن فسر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضهما وانكرهما في المذكورات بالمعنى المتنازع فيه فقد كابر مقتضى عقله وعاند الحق الصريح ومن كان كذلك لا يلتفت اليه فان قلت كيف تثبت الحكم الكلي بالصور الجزئية قلت اذا ثبت كونهما عقليين في بعض الصور لزم الاعتراف بكونهما عقليين في الكل اذ لا قايل بنا ومنهم بالفصل ولما استفيد من جواب المص ان كلا من الحسن والقبح قد يكون ايضا بمعنى صفة الكمال وضدها وموافقة الغرض وضدها وقد ارتكز في العقول ان كلا من هذين المعنيين مما يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات كاد يتخالج في قلب السامع منه ان محل النزاع ايضا اذا لا يختلف ام اضافي اعتباري يختلف فلاجل ذلك اشار المص دام ظله الى نفي كونهما ذاتيين في اثناء اقامة البراهين على اصل المطلب قبل الفراغ منها وذكر له وجهين الاول انه لو كانا ذاتيين سواء اسند الى نفس الذات ... الصفات اللازمة لها لما وقع النسخ الف في

الفعل الواحد بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى وقد وقع كما في صور ٧٩
النسخ وسياتيك بيانها ان شاء الله تعالى انهما لو ما[...]
على احد الوجهين لزم اجتماع النقيضين بيانه ان من قال اكذب غدا
لو صدق احد كلاميه اليومي او الغدي لكان حسنا لصدقه وقبيحا لا
ستلزامه الكذب فيجتمع النقيضان وكذا لو كذب لتخلص حتى
يكون كذبه متصفا بالحسن والقبح معا لا يقال لا مانع من اجتماعهما اذا كان
احدهما بالذات والآخر بالعرض كما يقال زيد حسن الذات قبيح
الغلام وعمر وحسن الغلام قبيح الذات لانا نقول الوصف بالعرض
ليس وصفا لازما للذات الا ترى ان حسن الغلام وقبحه ليس صفة
لازمة لسيده فرجع الى الوجوه والاعتبارات والى هذين الوجهين
اشار دام ظله بقوله والتخالف ينفي ذاتيتهما لجمع النقيضين ولما
اعترض على الوجه الثاني بان الكذب لتخليص النبي باق على قبحه
الذاتي الا انه لما كان القبح العرضي للصدق المذكور اكثر من القبح
الذاتي للكذب لزم ارتكاب اقل القبيحين وهو الكذب اجاب
عنه دام ظله فقال وارتكاب اقل القبيحين مدخول لان الكذب ينفي

استخلاص النبي واجب فكيف يكون قبيحا ولا يثبت كونهما عقليين
وانهما ليسا ذاتيين لشيء من الوجهين حسب المذهب الثالث وهو
كونهما بالوجوه والاعتبارات الا ان اللازم من الدليلين ليس الا رفع
الايجاب الكلي وتعليم لم يريدوا الا ذلك لان دعوى الخصم سوا لا
يجاب الكلي والمفصل منه ومنها انتفا الوثوق بالوعد والوعيد
لان الصدق ح لا يمكن اثباته بالسمع لان حجية السمع موقوف على
صدقه تعالى فلو توقف صدقه تعالى على السمع لزم الدور ومنها
لزوم افحام الانبياء عليهم السلم قبل النظر في المعجزة وبعده اما
قبله فلانه اذا قال الرسول صلى الله عليه وآله انظر في معجزتي كي تعرف
صدقي فله ان يقول لا انظر في معجزتك حتى يجب علي النظر وانه لا يجب
حتى انظر او يقول لا يجب علي النظر حتى يثبت الشرع ولا يثبت
الشرع حتى انظر وانا لا انظر ولا سبيل للرسول صلى الله عليه وآله الى
دفعه واما بعده فلانه لو كان شرعيا للا لاظهار المعجزة على يد الكاذب
فلا يدل المعجزة على صدقه وعلى التقدير بن يلزم الافحام والى هذين الوجهين
اشار بقوله وشرعيتهما ينفي الوثوق بالوعد والوعيد وتحكم النبي

صلى الله عليه واله وقوله لعدم زوية معجزة بتجويز تمكين الكاذب منها اه
اى من المعجزة من باب التنبيه بالادنى على الاعلى واعترضوا على الوجه
الاخر اما اولا فبانه مشترك الالزام لان وجوب النظر نظري
فله ان تقول ما تقدم بعينه وهو كما وضح فى ادب البحث انه لا يجب على
النظر ما لم انظر وانا لا انظر ما لم يجب او لا يجب ما لم يحكم العقل بوجوبه ولا
يحكم ما لم يجب وفيه ان وجوب النظر وان كان نظريا الا ان بالنظريات
قد يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فيجوز ان يلقى اليه
مقدمات وجوب النظر مرتبة حتى ينتقل منها اليه بالحدس فليس
له ان تقول لا يجب على النظر ما لم انظر وكذا ليس له ان تقول لا
يحكم العقل ما لم يجب واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله لا انظر ما لم يجب
غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوب النظر وهذا حق الا
انه لا يتم به الالزام وهو معنى الافحام ولو سلم ان النظر يتوقف
على وجوبه فقوله لا يجب على النظر او حتى يثبت الشرع غير صحيح
فان الوجوب عندنا ثابت بالشرع نظر او لم ينظر يثبت الشرع
او لم يثبت فان الوجوب لا يتوقف على العلم به والا لزم الدور

وهذا حق ايضا الا ان تحقق الوجوب في الواقع غير كاف بل لا
بد من ان يعلمه المكلف والا لم يهمل وهذا العلم لا يستفاد الا من
الشرع وكل ما يتوقف ثبوته على ثبوت الشرع لا يتوقف عليه
ثبوت الشرع والا دار فلو كان العلم بوجوب النظر موقوفا على
العلم بثبوت الشرع لم يتوقف العلم بثبوت الشرع على العلم
بوجوب النظر والا دار فللمكلف ان يقول لا انظر حتى يثبت
على وجوبه ووجوبه لا يثبت الا بالشرع والشرع لم يثبت بعد وهذا
معنى الافحام واما اذا كان عقليا فليس له ان يقول لا انظر حتى يثبت
على وجوبه ووجوبه لا يثبت الا بالشرع ولا ان يقول وجوبه لا
يثبت الا بالنظر لان العقلي ربما يثبت من غير النظر كما مر فظهر
الفرق فاندفع الاشكال والحمد لله الكبير المتعال واما ثانيا فلان جواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب لازم على المذهبين لعموم قدرته
تعالى وان حصل الجزم بانتفائه ولو سلم امتناعه فلا نسلم ان انتفاء
القبح العقلي يستلزم جوازه لجواز ان يمتنع بمدرك آخر اذ لا يلزم
من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول وانت تعلم ان الجواز في

كلام المستدل محمول على التجويز العقلي والمعترض حمله على الامكان
الذاتي فلو انتفى القبح العقلي يجوز العقل اظهار المعجزة على يد الكاذب
ولم يجزم بانتفائه ولو ثبت جزم بانتفائه وان كان ممكنا ذاتيا فظهر الفرق.
ههنا ايضا ثم المدرك الاخر اما الشرع واما غيره ولا حكم للشرع ههنا
والا لزم الدور ولا غيره ايضا والا ال الامر ههنا الى القبح العقلي والمفروض
انه منتف فلزم الافحام وتم الالزام ثم انهم ارادوا ان يتفصلوا
عن هذا الالزام فقالوا اجرى الله تعالى عادته على ان لا تظهر المعجزة على
يد الكاذب وحكم المصادم ظاهر بطلانه فقال والحوالة على العادة
باطلة لانتفائها في المرة الاولى وكذا في الثانية والثالثة وهكذا
فان قالوا لا يلزم من انتفاء القبح العقلي جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
لجواز ان يعلم امتناعه من مدرك آخر وهو كونه صفة نقص قلنا لا
معنى لكون الفعل صفة نقص الا قبحه العقلي كما اعترف به محققوهم
وقد نبهناك عليه وتمسك الاشاعرة بوجوه الاول ان فعل العبد
اضطراري فلا يكون حسنا ولا قبيحا اما الثانية فظاهرة واما الاولى
فلانه ان لم يتمكن من الترك فالفعل اضطراري وان تمكن منه احتاج

الى مرجح ومع المرجح الكان الفعل لازما فاضطراري والا فان احتاج
الى مرجح اخر لزم التسلسل وان لم يحتج الى مرجح فهو اتفاقي صادر بلا
سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا اذ لا بد في الاختياري من ارادة
مرجحة واجاب عنه المصدام ظلله اولا بالنقض الاجمالي فقال ولو تم
الاضطراري في الممكن لجرى في الواجب لتعين ما ذكره فيه وفرقوا
بين الارادتين بان ارادة الله صمدية فاستقرب الى ان ينتهي الى
ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات
التي تعرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة
اخرى ورده المحقق الطوسي قدس سره بانه لا يدفع التسلسل المذكور اذ
نقول ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا
وان امكن فان لم يتوقف فعل على مرجح استغنى الجائز عن المرجح
وان توقف الفعل عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا و
الفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل
على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل
في صورة التخلف وفيهم من تنزل عن هذا المقام واجاب عن الفرق

بما اشار اليه المصدام ظلة لقوله ولو قدمت القدرة لعني الارادة
فالتعلق حادث فلا فرق بين الارادتين من جهة التعلق فيتم النقض
ولو فرض ان التعلق ايضا قديم فالمراد حادث ويتم النقض ايضا
بان يق ان وجب تعلق الارادة بايجاد الحادث في هذا الوقت
مثلا سواء كان التعلق قديما او حادثا فالفعل اضطراري وان لم
يجب احتاج الى مرجح ومع المرجح ان وجب التعلق فالفعل اضطراري
الخ واجاب ثانيا بالحل فقال ولا ينافي الوجوب بالارادة الاختيار
بل يحققه ولا يوجب الاضطرار سواء كانت الارادة قديمة
او حادثة فان اخذ الفاعل بشرط وجود الارادة وجب الفعل وان
اخذ بشرط عدمها امتنع وان اخذ لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها
امكن فالفرق بين المضطر والمختار ان المختار يفعل اختيارا او ترك
اختيارا والمضطر على خلاف من ذلك واما وجوب الفعل بشرط
وجود الارادة وامتناعه بشرط عدمها فلا ندعي انتفائه بل ندعي ثبوته
لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم كما بين في موضعه
الفاني قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال

به انهما لو كانا عقليين لزم التعذيب قبل البعثة واللازم منتف واجاب
عنه المص دام ظله بقوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو لا لعدم
استحقاق العذاب فان الله سبحانه قد يعفو بعدها فلئن عفى قبلها
لكان بكرمه احرى وبلطفه اولى ولئلا يبقى لهم عذر كما قال سبحانه ولو
انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى لو كانا للذوات
الافعال او لصفات فيها ذاتية او اضافية لم يكن الواجب تعالى
مختارا واللازم باطل اما الملازمة فان احد الحكمين كالوجوب
والتحريم مثلا اذا كان راجحا في الفعل على الاخر كان الحكم بالمرجوح
قبيحا فلا يجوز صدوره عنه تعالى فتعين الحكم بالراجح فلا يكون
مختارا واجاب عنه المصنف دام ظله فقال وامتناع القبيح الصارف
عنه لا ينفي القدرة عليه كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام
داعي الحسن اليه لا ينفيها واعلم انهم لم يثبتوا هذه الدعوى التي هي
اصل لكثير من مسائلهم الدينية ومطالبهم الاعتقادية ببرهان -
وما اتوا فيها بسلطان وانى لهم ذلك بل فتعوا فيها بالشكوك الظلوها